

*На правах рукописи*

Мартынов Дмитрий Евгеньевич

**КОНФУЦИАНСКОЕ УЧЕНИЕ  
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ**

**КНР (60 – 90-е гг. XX в.)**

**Специальность 07.00.03 – Всеобщая история**

**(Новая и новейшая история)**

Автореферат

диссертации на соискание учёной степени

кандидата исторических наук

**Казань – 2004**

Работа выполнена на кафедре новой и новейшей истории  
Казанского Государственного университета

**Научный руководитель** – кандидат исторических наук, доцент,

Булат Мухамедович Ягудин

**Официальные оппоненты** –

Доктор философских наук, профессор Артём Игоревич Кобзев  
(МФТИ; Институт востоковедения РАН, Москва)

Кандидат исторических наук, доцент Татьяна Николаевна Кожина  
(Чебоксарский государственный педагогический университет)

**Ведущая организация** – Санкт-Петербургский филиал Института

востоковедения РАН

Защита состоится «\_\_» \_\_\_\_\_ 2004 г. в \_\_\_\_ часов

на заседании диссертационного совета Д.212.081.01

в Казанском государственном университете

по адресу: 420008, г. Казань, ул. Кремлевская, д.18, корп.2, ауд. 1112

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке

им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета

Автореферат разослан «\_\_» \_\_\_\_\_ 2004 г.

Ученый секретарь

Диссертационного совета \_\_\_\_\_ Р.Г. Кашафутдинов

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Во второй половине XX в. развитие конфуцианской мысли «замкнуло круг» интеллектуальных усилий – от либеральной и марксистской критики и даже отрицания конфуцианства, до либеральной и традиционалистской апологии и современных экономических и этических мотивировок нового восприятия конфуцианства.

**Актуальность исследования** определяется тем, что в отечественной историографии отсутствуют работы, посвященные комплексному исследованию воздействия конфуцианской идеологии на сферу политической практики Китайской народной республики.

**Научная новизна исследования** заключается в том, что в ней впервые в отечественной синологии делается попытка всесторонне показать место и роль конфуцианства в эволюции политики маоизма и политики проведения реформ в Китае в указанный хронологический период. Автору было важно понять соотношение между новыми, привнесенными извне теориями, и тем традиционным базисом, который КНР унаследовала от прошлого. Настоящая работа является первой, систематически анализирующей соотношение современной политики и традиционной идеологии в Китае второй половины XX в.

**Объектом** настоящего исследования является *конфуцианство – целостный культурно-цивилизационный феномен, системообразующий для политических и духовных систем Китая, образа жизни и мышления, оказывающий воздействие на все сферы деятельности китайцев XX в.*

**Предметом** нашей диссертации является *положение конфуцианского учения и традиции в конкретных условиях тоталитарного общества в КНР и последующей реструктуризации при проведении курса на построение «социализма с китайской спецификой».*

**Цель** данного исследования – *выявить роль и место конфуцианского учения в политической теории и практике Китайской Народной Республики 60 – 90-х гг. XX в.*

В рамках данной цели предусмотрено решение следующих исследовательских **задач**:

- Определение конфуцианства и неоконфуцианства как идеологического и методологического источника реструктуризации и реформирования китайского общества и государства в XX в.;
- Установление истинной роли конфуцианства и конфуцианской доктрины в формировании систем воззрений Мао Цзэ-дуна и Дэн Сяо-пина;
- Уточнение содержания конфуцианской и легистской методологии в системе управления КНР в эпохи «Культурной революции» и реформ.

**Хронологические рамки.** Настоящее исследование с фактологической точки зрения охватывает хронологический период 1958 – 2002 гг. Верхняя граница проводится с учетом начавшейся массовой общественно-политической дискуссии вокруг конфуцианского учения. Культурная революция стала наиболее радикальной попыткой порвать с конфуцианской традицией в истории Китая (по-

литическая кампания «Критики Конфуция – Линь Бяо»). Нижняя хронологическая граница ограничена нами сменой руководства на XVI Съезде КПК.

**Источниковая база.** Все источники по данной теме мы можем подразделить на пять групп: 1) Трактаты, составляющие традиционный конфуцианский канон («Четверо-», «Пятикнижие», «Тринадцатикнижие»); 2) Труды классиков конфуцианства и неоконфуцианства нового и новейшего времени; 3) Труды представителей китайского марксизма; 4) Документы и материалы съездов и пленумов КПК; 5) Конституционные и иные законодательные акты КНР. *Первая группа* включает издания конфуцианских канонов с древними и современными комментариями, переводы канонов на современный китайский язык, а также переводы и интерпретация канонов на европейские языки. Мы пользовались следующими изданиями: *Байхуа И-цзин* (1989); *Мэн-цзы вэньсюань Ли Бин-ин сюаньчжу* (Пекин, 1958); двухтомником *Гу чжу У цзин* (Тайбэй, 1961); трёхтомником *Сы шу У цзин* (Пекин, 1985), а также фундаментальным двухтомным изданием *Шисань цзин чжу шу* (Пекин, 1982).

*Вторая группа* является крайне неоднородной, так что внутри неё можно выделить три подгруппы: 1) Труды неоконфуцианцев периодов Сун, Юань, Мин; 2) Труды неоконфуцианцев-реформаторов периода династии Цин; 3) Труды представителей трёх поколений современного неоконфуцианства. В нашем распоряжении были труды Ван Фу-чжи, двухтомник *Ван Ян-мин Цюаньцзи* (Шанхай, 1995); труд минского философа Ли Чжи *Сюй фэнь шу: Мин Ли Чжи чжу* (Пекин, 1959); собрание сочинений великого основоположника неоконфуцианства Лу Цзунь-юаня (Пекин, 1964). Огромную помощь любому исследователю китайской мысли окажет сочинение великого Хуана Цзун-си *Мин жу сюэ ань* (2 тт. Пекин, 1985). Из трудов цинских реформаторов и теоретиков нам было доступно: Вэй Юань *Гувэйтан пэй вай цзи* (Тайбэй, 1976). Отдельно упомянем труды Кан Ю-вэя: *Кун-цзы гай чжи као* (Пекин, 1958) и *Чунь Цю Дун ши сюэ* (Тайбэй, 1969). К сожалению, «Датун шу» не оказалось в доступных нам собраниях в оригинале. Из трудов неоконфуцианцев, живших после 1919 г. нам были доступны: сборник Фэн Ю-ланя *Чань цзюбан ифу синьмин: Фэн Ю-лань вэньсюань* (Шанхай, 1998); работы Цяня Му – трёхтомное *Сы-шу ши и* (1968); *Лунь Юй синь цзе* (Сянган, 1964), *Чжу-цзы сюэ тиган* (Тайбэй, 1971), не считая некоторых иных. Также упомянем *Чжан Цзюнь-май цзи* (Пекин, 1993), произведения Сюн Ши-ли (Пекин, 1993) и др. Разумеется, не могли мы обойти стороной написанных по-английски работ Ду Вэй-мина. Также: Цзян Чжун-чжэн *Чжунго чжи минъюнь*, первое издание которой вышло в 1943 г., но мы пользовались тайбэйским 1976 г. Весьма своеобразны труды крупного тайваньского конфуцианского идеолога Чэнь Ли-фу: двухтомник *Кун-цзы сюэшо дуй шицзе чжи инсян* (Тайбэй, 1976), а также написанные по-английски *The Confucian way: a New and systematic study of the "Four Books"* (Тайбэй, 1974) и *Why Confucius has been revenge as the Model Teacher of all ages* (Нью-Йорк, 1974). К этой же подгруппе мы относим сборники результатов научных симпозиумов и конференций, приуроченных к 2540 и 2550 годовщинам со дня рождения Конфуция.

*Третью группу* источников мы можем подразделить на две подгруппы: 1) Труды идеологов китайского марксизма; 2) Труды учёных – историков и философов, игравших важную роль в государстве и стоящих на марксистских позициях, или распространявших официальные установки на те или иные области культуры.

Отдельно в первой подгруппе будут стоять труды Мао Цзэ-дуна. После официального пересмотра маоистского наследия увидели свет интереснейшие издания: *Чжэсюэ пичжу цзи* (Пекин, 1988) и *Мао Цзэ-дун шицзы шучжэн* (Чунцин, 1996). Наследие Дэн Сяо-пина и Цзян Цзэ-миня не столь объёмно и многопланово, тем более что оба этих деятеля специально не занимались теоретической деятельностью. В свет выпущены избранные доклады и тому подобные отпечатки политической деятельности лидеров КНР. Для нас также важны не-большой труд Лю Шао-ци *Лунь гунчандан юаньды сюан* (Пекин, 1962) и брошюра Ху Яо-бана *Гуаньюй сысян чжэньчжи гуныцзо вэньти* (Пекин, 1983).

Ко второй подгруппе относятся многочисленные труды зачастую совершенно непохожих мыслителей. История китайского марксизма и его сложных отношений с конфуцианством ведёт начало от доктора Ли Да-чжао. Сюда же отнесём труды марксистских теоретиков и критиков конфуцианства уже эпохи КНР: Ай Сы-ци и Цай Шань-сы. Несколько особняком станут здесь сочинения Го Мо-жо.

*Четвертая группа.* Нам были доступны: *Чжунго гунчаньдан дишисы цюаньго дайбяо дахуй вэнь цзянь хуйбянь* (Пекин, 1992); двухтомник *Шисань да илай: Чжуньяо вэньсюэ сюаньюань*, изданный в 1991 г. и включающий измененный Устав КПК. Ввиду большого количества переводных материалов, мы воспользовались ими в полной мере.

*Пятая группа.* Все источники, отнесенные нами к пятой группе, использованы нами в переводах. В данной группе мы выделяем три подгруппы: 1) Юридические памятники и документы до образования КНР. Сюда входит переведённый в 1948 г. «Гражданский кодекс Китайской республики», а также юридические памятники Китайской Империи: переводимый Н.П. Свистуновой Кодекс династии Мин и В.М. Рыбаковым классический Танский кодекс. 2) Собственно конституционные акты, в число которых также входят законодательные постановления об образовании КНР и т.п. 3) Законодательные акты разного времени. Включают постановление о Культурной революции, закон о Первом пятилетнем плане экономического развития КНР и ряд иных.

Во всех пяти группах нами задействовано 223 названия различных источников и их переводов на русский и английский языки.

**Историография.** Впервые на конфуцианство как таковое в отечественном Китаеведении обратили внимание первые представители нашей синологии И.К. Россохин (1707 – 1761) и М.Л. Леонтьев (1716 – 1786). Архимандрит Иакинф, в миру Н.Я. Бичурин (1777 – 1853) не мог в своих трудах пройти мимо конфуцианства, о чём свидетельствует специальная краткая работа «Описание религии

учёных»<sup>1</sup>, а также космологический и космогонический отдел в книге 1840 г. «Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение»<sup>2</sup>. К конфуцианству и неоконфуцианству обращались в XIX в. двое учёных-синологов, имеющих корни в Казани – В.П. Васильев<sup>3</sup> и менее известный бывший врач Пекинской миссии Н.И. Зоммер<sup>4</sup>. Вообще для указанного периода развития русской синологии представляются типическими взгляды С.М. Георгиевского (1851 – 1893), обозначенные в монографии «Принципы жизни Китая» (1888).

Отечественная синология советского периода в аналогичной тематике шла совершенно иными путями, определяясь марксистско-ленинской методологической базой и жёсткой социальной ангажированностью. Тематика исследований была достаточно разнообразной: история КПК, история низовых и повстанческих движений и проч.; особое внимание уделялось Синьхайской революции и суньятсенизму. К сожалению, противостояние СССР и КНР наложило на синологию особый отпечаток, связанный с широкой критикой маоизма<sup>5</sup>. В 50 – 70-е гг. XX в. исследования традиционной культуры и её воздействия на современность были минимальны, хотя с фактологической точки зрения имели место. Речь идёт о работах Н.И. Конрада<sup>6</sup>, Л.Д. Позднеевой, О.Л. Фишман<sup>7</sup>, Л.З. Эйдлина. Отдельно упомянем работы по конфуцианству В.А. Рубина (1923 – 1981), большинство которых было создано уже в эмиграции<sup>8</sup>. Для нас наибольшее значение имела единственная его монография «Идеология древнего Китая (четыре силуэта)» 1971 г. Своеобразным рубежом отношения советской китаистики к проблеме соотношения конфуцианства и неоконфуцианства является статья Ю.Б. Козловского<sup>9</sup>. Начиная с 1970-х гг. отечественная синология вступила в фазу подъёма, что связано с освоением новой, прежде запретной проблематики, и особенно «повезло» в эти десятилетия традиционной китайской идеологии. Для нас большим подспорьем были новаторские работы Л.С. Переломова<sup>10</sup>, Л.С. Васильева<sup>11</sup>, Ю.Л. Кроля<sup>12</sup>, А.С. Мартынова<sup>13</sup>, Э.С. Куль-

<sup>1</sup> Впервые издана в 1844 г., переиздавалась дважды: в Пекине в 1908 г. и в составе сборника д.ф.н. И.И. Семёненко «Конфуций: я верю в древность» (1995). Содержание её, однако, не соответствует заглавию – это не *описание религии*, а всего лишь нудный перевод протокола обрядов, формы одежды и т.п.

<sup>2</sup> Этот раздел фактически представляет собою перевод трактата Чжоу Дун-и *Тай-цзи ту шо* («Изыяснение плана Великого Предела», в пер. самого Иакинфа «Чертеж Первого начала») с комментариями Чжу Си.

<sup>3</sup> Весьма любопытные, хотя и косвенно относящиеся к нашей теме, материалы по отношению В.П. Васильева к конфуцианскому учению можно почерпнуть из мемориального сборника «Открытие Китая и другие статьи В.П. Васильева. (Издание журнала «Вестник всемирной истории»)». СПб., 1900.

<sup>4</sup> Зоммер Н. Об основаниях новой китайской философии // Ученые записки Казанского университета. Т.1. Казань, 1851.

<sup>5</sup> Особняком здесь встанет монография 1947 г. Я.Б. Радуль-Затуловского «Конфуцианство и его распространение в Японии», посвященная критике конфуцианства как сугубо консервативной идеологии.

<sup>6</sup> Сведенных, в основном, в сборник «Запад и Восток». М., 1969.

<sup>7</sup> Блистательная монография 1966 г. «Китайский сатирический роман. Эпоха Просвещения» и монография «Китай в Европе», которую Ольга Лазаревна не успела до конца вычитать, ввиду кончины в 1986 г. Стараниями И.А. Алимова центр «Петербургское востоковедение» выпустил эту книгу в 2003 г.

<sup>8</sup> Легко доступны, будучи сведены в собрание трудов «Личность и власть в Древнем Китае». М., 1999.

<sup>9</sup> Козловский Ю.Б. Конфуцианство: миф и реальность // НАА. 1977, №3. Автор, – специалист-японист, вообще отвергает понятие «неоконфуцианства» как бессодержательную выдумку западной синологии.

<sup>10</sup> Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993; Конфуций. «Лунь Юй». М., 1998. См. также статьи: Вклад легизма в формирование традиционных институтов китайской государственности / Роль традиций в истории и культуре Китая. – М.: Наука, 1972; О политической кампании «критики Конфуция и Линь Бяо» // ПДВ. 1974, №2; Историческое наследие в политике китайского руководства // ПДВ. 1978, №4; Переломов Л.С. Критерии оценки личности в традиционной культуре Ки-

пина<sup>14</sup>, посвящённые решению разнообразных конкретно-исторических задач генезиса китайской мысли, исторической науки, собственно конфуцианства как системы и конфуцианского учения. Нельзя пройти мимо фундаментальных работ А.И. Кобзева<sup>15</sup>, В.В. Малявина<sup>16</sup>, А.Е. Лукьянова<sup>17</sup>, Л.П. Делюсина<sup>18</sup>, О.Н. Борох<sup>19</sup>, А.В. Ломанова<sup>20</sup> и многих других.

Для западной синологии второй половины XX в. характерно развитие «на опережение», что связано с постигшим и синологию общим методологическим кризисом исторической науки. Признание кризиса методологической базы современной синологии было совершено Т. Мецгером<sup>21</sup>. В современной ему синологии США Т. Мецгером было выделено две основные парадигмы. Первая из них, «парадигма революции», созданная Дж. К. Фэрбэнком (1907 – 1991), рассматривает социально-политическое развитие китайского общества XX в. единым поступательным революционным процессом, логическим следствием которого стала революция 1949 г. и последующие события. Благодаря работам

---

тая //ПДВ. 1986, №2; «Конфуцианский пласт» в мировоззрении китайских реформаторов //ПДВ. 2000, №1. Статьи в соавторстве: Переломов Л.С., Кожин П.М., Салтыков Г.Ф. Традиции в социально-политической жизни Китая //ПДВ. 1983, №1; Переломов Л.С., Кожин П.М., Салтыков Г.Ф. Традиции управления в политической культуре КНР //ПДВ. 1984, №2; Переломов Л.С., Ломанов А.В. XXI век – век Китая, век конфуцианства? //ПДВ. 1998, №3.

<sup>11</sup> Начиная от статьи «Проблема *цзин тянь*» в мемориальном сборнике в честь 70-летия Н.И. Конрада (М., 1961). Крайне важны для нас следующие его работы: Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае /Китай: традиции и современность. М., 1976; Проблемы генезиса китайского государства (формирование социальной структуры и политической администрации). М., 1983; Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). М., 1989; Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001.

<sup>12</sup> Не считая блистательного комментированного перевода трактата Хуань Куаня (2 тт., 2001): Родственные представления о «доме» и «школе» (*цзя*) в Древнем Китае /Общество и государство в Китае. М., 1981. Имеются его работы по положению и специфике историографической традиции в Китае, но они лежали вне нашего поля зрения.

<sup>13</sup> См.: Мартынов А.С. О некоторых особенностях духовной культуры императорского Китая /XVI НК ОГК. М., 1985. – Ч.1.; Конфуцианская утопия в древности и средневековье /Китайские социальные утопии. М., 1987. Особенно важна для нас была последняя его работа – двухтомник: Конфуцианство. «Лунь Юй». В 2 т. – СПб.: Издат. центр «Петербургское востоковедение», 2001.

<sup>14</sup> Кульпин Э.С. Технико-экономическая политика руководства КНР и рабочий класс Китая. М., 1975; Человек и природа в Китае. М., 1990; Бифуркация Запад-Восток. Введение в социоестественную историю. М., 1996; Кульпин Э.С., Машкина О.А. Китай: истоки перемен: Образование и мировоззрение в 1980-х г. – М., 2002. Последняя работа крайне важна для формирования методологической базы нашего исследования.

<sup>15</sup> Кобзев А.И. Синтез традиционных гносеопраксеологических идей в философии Ван Ян-мина //Общество и государство в Китае. М., 1981; Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства //НАА. 1983, №6; Философия китайского неоконфуцианства. – М., 2002; Духовные основы китайской цивилизации /XXXIV НК ОГК. М., 2004.

<sup>16</sup> Малявин В.В. Конфуций. М., 1992; Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000; Малявин В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000.

<sup>17</sup> Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М., 2001.

<sup>18</sup> Делюсин Л.П. Идеи панasiatизма в учении Сунь Ят-сена о национализме /Китай: традиции и современность. М., 1976; Спор о социализме: из истории общественно-политической мысли Китая в начале 20-х гг. 2-е изд. М., 1980; Китай: полвека – две эпохи. Сб. ст. М., 2001; Дэн Сяо-пин и реформация китайского социализма. М., 2003.

<sup>19</sup> Борох О.Н. Развитие китайской экономической науки в период реформ //Информационный бюллетень ИДВ РАН. М., 1997. №10 – №11; Борох О.Н. Интерпретация древнекитайской традиции с позиций современной экономической теории //ПДВ. 1998, №1, №2. Борох О.Н. Современная китайская экономическая мысль. М., 1998.

<sup>20</sup> Ломанов А.В. «Путь высшей справедливости и следования середине». Фэн Ю-лань и его философское наследие //ПДВ. 1992, №6; Ломанов А.В. Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга: 50 – 70-е гг. XX в. //ПДВ. 1993, №5; Ломанов А.В. Современное конфуцианство: философия Фэн Ю-ланя. М., 1996.

<sup>21</sup> Metzger Th.A., Myers R.H. Sinological shadows: The state of modern China studies in the U.S. //Washington quarterly. – 1980. №3, p. 87 – 114.

Дж. Левенсона<sup>22</sup> стало весьма популярным представление о резком столкновении неоконфуцианства с идеями модернизации. Аналогичные взгляды демонстрировали Чжан Хао и Б. Шварц. Проблема же заключается в том, что марксизм рассматривает общественную структуру как совокупность гомогенных социальных классов с едиными внутренними интересами и устойчивыми социальными противоречиями. Для китайского общества в основном характерны персонифицированные социальные связи и быстрая смена политических группировок. Так, например, Дж. Эшерик<sup>23</sup> был справедливо раскритикован за игнорирование важнейшего аспекта Синьхайской революции: кристаллизации новых идеологических концепций, – в терминах которых собственно противостояние и выражалось<sup>24</sup>.

Второй авторитетной парадигмой является «парадигма модернизации», её представителями являются лично Т. Метцгер, М. Мейснер и ряд других исследователей. Именно Метцгером было в 1977 г. вскрыто, что осмысление форм и путей социально-экономических преобразований в начале XX в. происходило в контексте конфуцианской традиционной системы ценностей, ассоциируемые не с отжившими социальными институтами, а в первую очередь с общенациональными гуманистическими идеалами. Как подчёркивает Метцгер в своей монографии *Escape from predicament: Neo-confucianism and China's evolving political culture*, западный путь воспринимался в Китае только как новое средство достижения традиционных идеалов. Весьма влиятельной в США является школа синоведа китайского происхождения Л. Пая<sup>25</sup> и его продолжателей Р. Соломона и Й. Саари, которые рассматривали черты политической культуры Китая в контексте закреплённой традицией зависимости. По вопросу экономических предпосылок китайской модернизации до сих пор не существует однозначного ответа.

**Методологическая база исследования.** Мы пришли к необходимости применения *цивилизационного* подхода, ключевыми категориями методологии нашего исследования являются *мировоззрение* и *ценности* китайской цивилизации. Это предполагает изучение не столько свойств вещей, сколько *отношения человека к миру*, выражающегося через ценности, которые можно рассматривать как знаки, с помощью которых люди общаются друг с другом и достигают взаимопонимания. Мы используем уже наработанные и описанные в соответствующей литературе методы: в первую очередь исторических – *историко-сравнительного* и *историко-системного*. Материальное не может стать внутренним содержанием сознания, следовательно, мы можем говорить об объекте – тем более о мире – только по отношению к воспринимающему их сознанию.

<sup>22</sup> Levenson Joseph K. *Modern China and its Confucian past. The problem of the intellectual continuity*. – N.Y., 1964; Levenson Joseph K. *Confucian China and its modern Fate* /Vol. 2: The Problem of monarchical decay. L., 1964; Levenson Joseph K. *Confucian China and its modern Fate* /Vol. 3: The Problem of historical significance. L., 1965. Первый том «Судеб конфуцианского Китая и современности» так и не вышел.

<sup>23</sup> Esherick Joseph. *Reforme and revolution in China: The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*. Berkeley: U of Califirnia Press, 1976.

<sup>24</sup> Metzger Th.A., Myers R.H. *Sinological shadows: The state of modern China studies in the U.S.* //Washington quarterly. – 1980. №3, p. 96.

<sup>25</sup> Pye L.W. *Warlord politics. Conflict and coalition in the modernization of republican China*. N.Y., 1971; Pye L.W. *The spirit of Chinese politics*. New ed. Cambridge (Mass.), L.: The Belknap press of Harvard Univ. Press, 1992.



Сводить материю к совокупности отношений – невозможно. Антагонистом аксиологии выступает *структурный анализ*, так как аксиологический подход предполагает отказ от такого познавательного инструмента как понятия. Именно структурный анализ включает и марксизм как возможный метод анализа повседневного сознания, позволяя видеть за всей событийной «маской» экономические и социальные интересы конфликтных групп общества.

**Практическая значимость исследования.** Содержащейся в настоящем тексте материал может быть использован для общих курсов истории Азии и Африки второй половины XX в., специальных курсов по истории философии и идеологии Китая и дальнейших исследований в данной области.

## ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

### Глава 1. Конфуцианство: сущность, эволюция и варианты развития.

#### 1.1. Классическая конфуцианская традиция.

Социальная ориентация конфуцианцев сформировала их основную проблематику. Ее мы можем почти целиком свести к политической сфере: 1) *Проблема монарха*: подлинный характер истинного носителя государственной власти. 2) *Проблема государства*: соотношение насилия и ненасильственных методов управления, закономерности цикла подъема и упадка различных государственных образований. 3) *Проблема управления*. Основной вопрос сводился к единственному: каким должен быть *человек*, осуществляющий властные полномочия, дабы социум, вручая их ему, не испытывал опасения. Таким образом, вопрос о правлении также сводился к *этической проблематике* – выработке этического кодекса, гарантировавшего невозможность злоупотребления властью.

Радикальная десакрализация Конфуцием официального политического сознания означала подлинную революцию для своего времени. Была нарушена монополия главного агента действия в ритуальной сфере – правителя, однако архаика сильна в конфуцианстве и Учитель сохранил две формообразующие функции в своем учении: 1) *Представлении о власти как функции единственной и уникальной личности*; 2) *Представление о слиянии мира и государства – Поднебесной – как сфере действия данной личности*. Таким образом, в центре всех политических проблем по-прежнему возвышалась сакральная фигура правителя-медиатора.

Отказавшись от роли благодати-дэ в политическом устройении мира, следовало делать акцент на *внутренних качествах личности правителя*. Данный перенос привел к тому, что в Китае вплоть до Нового времени императорская власть оказалась прочно связанной с «совершенной мудростью», в которой с наибольшей силой была выражена не гносеология, а этика. Благо-дэ, то есть сверхъестественная креативная способность, – явно категория ритуального происхождения. В рамках китайского ритуализма государство – не более чем сфера распространения благотворного влияния монарха-медиатора. И эта же

модель сохранялась вплоть до последнего дня китайской монархической государственности.

Мэн-цзы (372 – 289 гг. до н.э.) в центр своего учения поставил концепцию гуманного правления, которая и породила в его богатейшем духовном наследии откровенно утопическое течение. Утопическими были его проекты «в одном отдельно взятом княжестве» осуществить модель гуманного правления, утопическим был его план бескровного объединения Поднебесной посредством гуманного правления и механика данного объединения посредством «прихода» населения в оазис гуманности и т.д.

Следующая крупная реформа конфуцианства в области государственной теории связана с именем Чжу Си (1130 – 1200). Господствующее и официально утвержденное при монгольской династии в 1313 г. чжусианство всецело господствовало в имперской политической жизни и мышлении. Данная теория не была и не могла быть оригинальной, ибо Чжу Си развивал идеи Мэн-цзы. Парадоксально иное: чжусианство не привело к смене основной парадигмы в государственной идеологии. Более того, эта последняя не претерпела никаких изменений с появлением неоконфуцианства, уже – в чжусианской форме. Важнейшие категории политической доктрины: *шэн* – совершенная мудрость государя, *энь* – безграничная милость государя, *дэ* – благодать, нормы-*ли*, опоры власти, ее функции, методы и цели, причины отклонений – остались неизменными. Таково подтверждение основного китайского парадокса: меняется взгляд на мир, но не на государство. Традиционная доктрина оставалась неизменной: государство естественное продолжение упорядоченного космоса как сферы господства основных законов природы, гарантией же их исправного функционирования является как раз государь (*хуан-ди*, *Тянь-цзы*).

## 1.2. Ревизия конфуцианского учения на рубеже XIX – XX вв.

С разложением традиционных институтов власти и приходом в Китай новых идей и идеалов, конфуцианство стало идейным течением, решающим по сей день глобальную задачу – *сохранения и развития традиционной китайской культуры в условиях современной цивилизации*. Мы можем выделить в китайской конфуцианской мысли, возникшей в конце династии Цин, три основных направления: А) Консервативно-традиционалистское, ориентированное на японскую модель развития. Главные представители – Кан Ю-вэй (1858 – 1927), Лян Ци-чао (1873 – 1921), Лю Ши-пэй (1884 – 1919), Янь Фу (1854 – 1921) и более поздние мыслители; Б) Либерально-западническое, ориентированное на США. Основные представители – Ху Ши (1891 – 1962) и У Чжи-хуй (1865 – 1953); В) Радикально-марксистское, русификаторское. Основные представители – Чэнь Ду-сю (1879 – 1942) и Ли Да-чжао (1889 – 1927).

От всех вышеперечисленных ветвей в развитии конфуцианской мысли отличаются генетически с вышеназванными течениями связанные системы – суньятсенизм, являющийся социально-политическим учением по своей природе, и современное неоконфуцианство. При всем изначальном несхождении у всех указанных мыслителей мы можем обнаружить и нечто общее: обладающая уникальной культурой империя открывала для себя духовные ценности запад-

ной цивилизации. В сроки, сжатые до предела, интеллигенция комплексно знакомилась с богатейшим наследием европейской теоретической мысли. Поскольку наследие Платона и Аристотеля, Монтескье и Руссо, Дж.С. Милля и Маркса стало восприниматься одновременно, это породило весьма ощутимый гносеологический кризис. Главной проблемой оставалось соотнесение терминологической и понятийной баз двух миров. Фундаментальные категории европейской политической философии, возникшие еще в Древней Греции и развитые в Новое время – не имели китайских аналогов. Не менее трудной оказалось восприятие и жизненных ценностей: «индивидуализма», «независимости», «самостоятельности». Прежнее движение *Яньу юньдун* (заимствование чисто технических достижений европейской цивилизации) сменилось на усвоение ценностей *западной духовной культуры*.

После Синьхайской революции возобладали иные тенденции. Как мы уже отмечали выше, сунское неоконфуцианство породило направления мысли, условно разделенные Фэн Ю-ланем на *ли-сюэ* братьев Чэн и Чжу Си и *синь-сюэ* Лу Цзю-юаня – Ван Шоу-жэня. Предпочтительным для развития постконфуцианства стало явно второе направление, хотя именно в рамках *ли-сюэ* творил «Современный Конфуций» – Фэн Ю-лань (1895 – 1990). Все указанные нами концепции носили, несомненно, элитаристский характер, воспринимаясь, в основном, среди интеллигенции, шэньши, студенчества. Массовой идеологией ни одно из течений современного неоконфуцианства так и не стало, что явилось в значительной степени причиной идеологического краха правительства Чан Кай-ши.

### 1.3. Конфуцианская мысль и современный мир в XX в.

Для укрепления государства, а также борьбой с очевидными посулами КПК, государство нуждалось в массовой идеологии, доступной самым широким слоям населения. Неизбежно потому, она должна быть основана на конфуцианстве.

Провозглашенный 19 февраля 1934 г. «Курс на новую жизнь» (*синь шэнхо юньдун*) декларировался движением, направленным на установление в Китае справедливого общественного строя, долженствующего привести Поднебесную к состоянию Датун. Основой для установления такого строя было именно возрождение национального духа и культуры, присущих именно Китаю, в особенности – конфуцианской морали, являющейся главной из ценностей. Важнейшими компонентами конфуцианства провозглашались «исполнение ритуала-*ли*», «долга/справедливости» (*и*), «скромности и стыдливости». Очень характерно, что культ Конфуция, унаследованный от имперских времен, был в 1934 г. полностью восстановлен.

Официальную идеологию Гоминьдана на основе конфуцианства пытались создать Чэнь Ли-фу и сам Цзян Цзе-ши, напечатавший в 1943 г. «Судьбы Китая» (возможно, создана в соавторстве с Тао Си-шэном). В основе её лежал основной (консервативный в основе) тезис: *необходимость приведения конфуцианской морали в соответствие с духом времени, при незыблемости основ конфуцианской этики*. Чан Кай-ши преимущественное внимание уделял социаль-

ным вопросам. Предполагалось даже, что его *Чжунго чжи миньюн* станет чем-то наподобие отечественного «Краткого курса», то есть настольной книгой членов ГМД, учебником политграмоты в масштабах всей страны. В некотором смысле мы должны причислить Чан Кай-ши к последним представителям т.н. «самоусиления» (*янью юньдун*), т.к. для него определяющей была апология ортодоксальных имперских конфуцианских представлений. Строжайшая регламентация между социальными, профессиональными и возрастными группами, внутрисемейные и межличностные связи были для него – образцом для устроения современного китайского социума. Согласно Чан Кай-ши «цементом» для разобщенного китайского общества являются Восемь моральных заповедей (преданность, сыновняя почтительность, человеколюбие, любовь, верность, соблюдение долга/справедливости, дружелюбие, спокойствие) и Четыре Основы существования государства (справедливость, соблюдение ритуала, скромность, стыдливость). Для Чан Кай-ши характерна апология традиционных сельских социальных институтов Китая. В значительной степени община осуществляла принципы взаимопомощи и взаимной ответственности, так что весь традиционный деревенский уклад жизни воплощал в жизнь идеалов Конфуция и системы *цзин-тянь* Мэн-цзы. Модернизация (*сяндайхуа*) Китая неизбежна и должна привести именно к возрождению норм традиционной морали и традиционному же образу жизни. Основой ее оставались Три Народных Принципа Сунь Ят-сена: национализм, народовластие и народное благоденствие.

Становление неотрадиционалистской мысли пришлось на три десятилетия существования Китайской республики, когда особенно остро встала проблема формирования обновленной системы культурных и духовных ценностей, способных заимствовать и использовать западные идеалы и конструкции, не теряя основы китайской традиции. Основой для её развития послужили труды великих мыслителей 20-х – 40-х гг., *Дун Си вэньхуа цзити чжэсюэ* Лян Шу-мина<sup>26</sup> (1893 – 1988), вышедшая в 1922 г., результаты т.н. Дискуссии о метафизике 1923 г.<sup>27</sup> с выступлениями Чжан Цзюнь-мая (1887 – 1969) и его сторонников, создание оригинальных философских систем Сюном Ши-ли (1885 – 1968) и Фэн Ю-ланем (1895 – 1990), оригинальное исследование традиционной культуры Хэ Линем (1903 – 1991). Ассимиляции «буржуазной творческой интеллигенции» в КНР не произошло и после послаблений так называемого «периода 100 цветов» (1957) началось силовое подавление. Формально многие из деятелей «первой волны» вступили в КПК, обратились в марксизм, участвовали в структурах ВСНП и НПКСК. Хэ Линь и Фэн Ю-лань публично отреклись от прежних взглядов и стали заниматься сугубо частными проблемами. Для Китая начала XXI в. вновь мучительно встает проблема «увязывания» своего куль-

<sup>26</sup> О нем см.: Цверинашвили А.Г. Лян Шу-мин и Ху Ши о культурах Востока и Запада. //15-я НК ОГК. Ч.3. М., 1984. Г. Алитто назвал его «последним конфуцианцем». См.: Alitto G.S. The Last Confucian: Liang Shuming and the Chinese dilemma of modernity. – Berkeley: Univ. of California press, 1973.

<sup>27</sup> Точнее, «Дискуссия о науке и метафизике» (*кэсюэ юй сюаньсюэ лунь чжань*). Предметом ее было противостояние Востока и Запада как оплотов, соответственно «метафизики» (*сюаньсюэ*) и «науки» (*кэсюэ*). Импульсом послужила статья Чжан Цзюнь-мая «Мирозерцание» (*жэньши гуань*), главным его оппонентом выступил Дин Вэнь-цзян (1887 – 1936). Подробнее см.: Белоусов С.Р. Поиски альтернативы развития Китая: традиционализм или модернизм //ПДВ. 1987, №4.

турного наследия с господствующей в мире т.н. либеральной моделью цивилизационного развития, нашедшее свое воплощение в политико-экономической модели т.н. «Золотой двадцатки». Неопределенное положение конфуцианства как «стволовой» (в терминологии А. Дж. Тойнби) основы китайской цивилизации, очевидно, было по меньшей мере дискомфортным для уже названных нами представителей современного конфуцианства, вызывая интенсивный творческий поиск.

## **Глава 2. Теория и практика построения тоталитарного общества в Китае и конфуцианство.**

### **2.1. Происхождение и сущность маоизма.**

Маоизм – такое же синкретическое порождение своего времени, как и учение Датун Кан Ю-вэя – Лян Ци-чао, чьим преемником, младшим современником и конкурентом Мао являлся. Эклектический в своей основе фундамент маоизма очевиден, так же как не менее очевидно и то, что он взращивался на сугубо китайской почве. Мао Цзэ-дун и его последователи старшего поколения воспитывались на конфуцианской классике, так что никоим образом нельзя забывать классического маоистского лозунга *Гу вэй цзинь юн* – «Использовать древность для современности».

Маоизм не может быть нами сведён только к сфере политической идеологии – он имеет свою методологию и определенные экономические концепции. Костяком маоизма является именно политическая идеология, все прочие же концепции, включая сюда и мировоззренческий аспект, носят служебный характер, подчинённый по отношению ко всем прочим сторонам учения. Спецификой маоизма является то, что это учение вызревало и развивалось внутри теоретической «оболочки» коммунистического движения в Китае, в конце концов подавив и заместив её, но маоизм впоследствии вышел за пределы чисто идеологического учения, превратившись в первую очередь в политическую практику, которой подчинена теоретическая деятельность. Однако теоретическая эволюция маоизма не совпадала с политической, что зависело от большого комплекса внешних факторов. Маоизм прагматичен в своей основе, это означает подчинённую роль теоретического комплекса, использование философского метода для вторичного оправдания прагматических политических интересов. Поскольку маоизм вызревал внутри коммунистического движения, это означает марксистскую форму выражения собственно политических теорий Мао Цзэ-дуна. В эволюции своей маоизм прошёл четыре больших этапа.

В трудах формирующегося мыслителя Мао Цзэ-дуна до официального принятия им марксизма крайне интересны явные черты сходства с учениями китайской старины, а именно – раннецинской *синь сюэ*. Советская, а вслед за ней и китайская марксистская историография условно причисляла Хуана Цзун-си, Гу Ян-у, Ван Чуань-шаня (он же Ван Фу-чжи), Тан Чжэня, Янь Юаня и Дай Чжэня к конфуцианцам-эмпирикам, близким к материализму. Это, однако, не совсем так. Если предельно обобщать их индивидуальные учения, всему комплексу раннецинского конфуцианства свойственно утверждение идеала це-

лостности человека. Заметим, что в целом этот колоссальный поворот китайской мысли не противоречил традиционным, генетически чжоуским еще посылкам миропонимания, поскольку был последней по времени и самой радикальной попыткой в рамках автохтонной китайской мысли радикализировать самоосознание. Это объясняется тем, что для раннецинских неоконфуцианцев акт познания означал по-прежнему не выведение данных опыта вовне, но, напротив, введение индивидуального сознания во всеобъемлющее и всескрывающее в своей необозримости – поле опыта. То есть эмпирия по-прежнему оставалась своего рода «тенью» действия *моральной* воли, а мир и человек по-прежнему же пребывают в нерасторжимом единстве. Таким образом, старый конфуцианский тезис о преобразовании мира посредством ритуала (а минское неоконфуцианство редуцировало *ли* к любому действию, проникнутому моральным сознанием) оставался по-прежнему утопией, фактически не востребовавшейся ни обществом, ни имперским госаппаратом.

## 2.2. «Четыре учения» китайской древности и маоизм.

Теория и практика маоизма не есть нечто цельное, они непрерывно развивались в соответствии с прагматическими целями и установками, диктуемыми внешней средой. Маоизм возник и расцвел на исконно китайской традиции. Действия и мысли самого Председателя и его соратников в любом случае опираются на базу бессознательно усвоенных в молодости социально-психологических стереотипов. Однако о довлении и сознательно усвоенной традиции свидетельствует уже упоминавшийся лозунг *гу вэй цзинь юн*. Для маоистского социализма фактически характерны продолжение исторических тенденций, впервые проявившихся в эпоху Западной Хань – соединение конфуцианской морали, легистской авторитарности, даосской эстетики и анархизма. Мао Цзэ-дун и его режим следуют традиции тогда, когда придерживаются идеальных норм правления, и когда отклоняются от них. Применяемые Мао методы: внедрение идей в сознание масс путём воспитания, взаимная слежка, критика и самокритика, популяризация образцовых героев, – не содержат в себе ровным счётом ничего нового. Для внешне политизированной массы по-прежнему характерны покорность и абсолютный конформизм меняющимся требованиям властей. Первая реакция Китая на вторжение западного влияния – вынужденный пересмотр традиционного мировоззрения, которое было необходимо для выживания в новом, неконфуцианском мире. Столкнувшись с элементарным силовым превосходством враждебного Запада, китайская элита фактически вывернула наизнанку традиционный этноцентризм: отныне признавалось, что мир состоит из слабого, но цивилизованного и благородного Китая, и сильных, но варварских западных стран. Единственный путь восстановить исконный порядок вещей – натравить варваров друг на друга, но достигнуть этого можно лишь в том случае, если внешне установить временный мир и дружбу, но на самом деле вести подготовку к войне для защиты своей страны. Вторым следствием вступления Китая в контакт с Западом – переход от противоречия между личным и институциональным совершенствованием к противоречию внешнему – между китайским и западным как системой. Отныне

борьба между различными течениями социально-политической мысли – как «Критика Конфуция – Линь Бяо», стала рассматриваться не противоречием внутреннего порядка, но столкновением между культурами Запада и собственно китайской. Третье следствие столкновения Китая и Запада – ультранационалистическая (этноцентрическая) переоценка китайской традиции, направленная на то, чтобы принять идеологический вызов Запада *на западных условиях*. Это в первую очередь привело к защитительному переосмыслению конфуцианства, а позднее к постепенному отходу от него, когда защита перестала казаться столь необходимой. Ключевыми фигурами этого процесса стали великий реформатор XIX в. Кан Ю-вэй, Сунь Ят-сен и сам Мао.

Мао и в молодости и в зрелости высказывался за критическое усвоение китайского культурного наследия, однако в то же самое время стремился узаконить необходимость перемен, ссылаясь при этом на внешний источник. Ясно, что именно из этого чужого источника, а не из традиций Китай берёт ныне свои концепции поступательного прогресса, освобождения крестьянства, женщин и молодёжи, создания кооперативов и коммун. Внешнее влияние – марксизм-ленинизм, влияние которого на маоизм бесспорно.

### **2.3. Конфуцианские утопии «Цзин-тянь» и «Датун» в контексте построения социализма в КНР (50-е – 70-е гг.).**

Ни одна из традиционных социальных теорий не имела такого влияния на политическое мышление Китая в новейшее время, как представление об идеальном мире Великого Единения. Впервые утопия Датун была описана в главе «Ли Юнь» канона «Ли-цзи», была воспринята и получила распространение в самых различных кругах. Достаточно сказать только о разработчиках подробной концепции Датун – Кан Ю-вэе и Лян Ци-чао. На другом конце полюса будет находиться последний цинский император Пу И, который после восшествия на трон Маньчжоу-го избрал девизом своего правления Датун. Датун стала синонимом социализма и коммунизма для Сунь Ят-сена, но почитание конечного идеала общества стало обязательным при диктатуре Цзян Цзе-ши, а став пожизненным президентом Тайваня, он провозгласил Датун целью развития китайского общества. Идеи Датун, наконец, равно увлекали радикалов анархического толка – У Чжи-хуя, Лю Ши-пэя и Лю Ши-фу, а также первого пропагандиста марксизма в Китае – Ли Да-чжао. Наконец, и Мао Цзэ-дун в речи «О диктатуре народной демократии», произнесённой 1 июля 1949 г. на 28-летие КПК, открыто отождествил Датун с коммунизмом: *«Кан Ю-вэй написал книгу о мировом коммунизме, однако он не нашёл и не мог найти путей к нему»*.

Концепция Датун получила в лице Кан Ю-вэя радикальную творческую переоценку в соответствии с духом времени. Крайний же лаконизм описания Датун в «Ли-цзи» позволяла сколь угодно многообразно истолковывать её политикам и идеологам, преследовавшим полярно противоположные политические цели. Весьма характерно, что три основные традиции истолкования Датун в XX в. – конфуцианский, моистский и даосский – не имели ничего общего с

академическими дискуссиями, определяясь сугубо политическими потребностями.

Эгалитаризм позволил идее Датун распространиться в революционно-демократическом лагере, перестав быть монополией либеральных реформаторов, так как уже Лян Ци-чао поставил знак равенства между понятиями Датун и социализмом. Учитывая, что Лян Ци-чао в достижении социализма революцию отвергал, а обратившийся в монархиста-абсолютиста Кан Ю-вэй в 10-е гг. всё больше и больше умалял утопическо-социалистические черты Датун, в лагере революционных демократов была предпринята попытка использовать именно эгалитаристские черты Датун для собственных целей. Так впервые был провозглашён тезис о том, что устремления реформаторов ограничиваются эрой *сяокан*, а не Датун. В учении о Датун следует учитывать и его этноцентрический, великоханьский характер, проявившийся весьма рано. Выше мы уже говорили о китайском «мессианстве», частным проявлением которого стало убеждение, что создание общества Датун есть исходящий из Китая процесс обновления и преобразования мира. Порядок же, идеальный для Китая, понимался идентичным мировому порядку. По Лян Ци-чао достижению Датун предшествует этап национального империализма.

Традиционное представление об обществе Великого Единения обладало весьма притягательной силой для современников Мао. В первую очередь к нему обратился основатель китайского марксизма и духовный отец КПК д-р Ли Да-чжао. С этим идеалом на первом этапе усвоения марксизма он связывал своё представление об обществе социализма или коммунизма (в те времена чёткого различения этих понятий в Китае не было). Будущее общество он представлял себе в виде горизонтальной глобальной структуры, где будет упразднено старое вертикальное деление, выражаемое бинарными оппозициями *цзюнь* – *чэнь* (правитель – подданный), *гуань* – *минь* (чиновники – народ), *чжун-ли* – *ди-фан* (центральный аппарат – местное управление), там не будет действовать старая система, впервые выраженная в предельно откровенном виде Мэн-цзы: *«Тот, кто занят умственным трудом, управляет людьми; тот, кто занят физическим трудом, управляется людьми»*. Фразу о самом скором исчезновении классовой борьбы можно трактовать как то, что для д-ра Ли указанный процесс должен произойти во вполне обозримые сроки.

Классовую борьбу Ли Шоу-чан, а вслед за ним и Мао, полагал *ultima ratio Rei* для необходимой перестройки мира, а масштабы этой перестройки сравнивал с Ноевым потопом: из старого, разъедаемого классовой борьбой мира, данный новый потоп должен создать новый, сияющий мир взаимопомощи и альтруизма. После создания новой социальной организации уже не останется места для эгоизма и стремления к собственной выгоде.

Весьма важным в контексте влияния утопий Датун и цзин-тянь на политику КНР провести сопоставление изданной Хун Сю-цюанем в 1853 г. «Земельной системы Небесной династии» (*Тянь-чао тянь му чжи ду*) и типового устава первой народной коммуны «Вэй-син» («Спутник»), опубликованного 7 августа 1958 г.



## **2.4. Культурная революция и «Критика Конфуция – Линь Бяо»: попытки отторжения традиции.**

Критика и самокритика – важнейший инструмент принятия решений внутри КПК и поддержания дисциплины в среде китайской политической элиты. Во времена Культурной революции этот же механизм был перенесён на самые широкие народные массы. До 1966 г. единство политической системы КНР строилось не в последнюю очередь на основе системы «регулируемого конфликта», так что критика и самокритика были принятыми правилами игры, касающимися и самого Председателя, и считались благоприятными как для партии в целом, так и для отдельных её членов. Институт критики и самокритики уничтожал разногласия, способствовал обсуждению предлагаемых идей, поддерживал сплоченность группы, т.к. критикуемый и самокритикуемый действовал под угрозой отчуждения от группы. Данный институт является уникальным, не имеющим аналогов в прочих странах, управляемых компартиями и заимствован от политической культуры старого Китая. Политика КПК при этом также продолжала элитаристские традиции институтов старого Китая, ибо проводила резкие различия между членами своей группы (партии) и остальными людьми. Это нашло отражение в двойственности маоистской концепции борьбы, а именно, различении принципиальной борьбы, направленной на перевоспитание сбившихся с пути членов партии, и тактической борьбы против тех, кто в партии не состоит. Парадоксом, однако, стало то, что в ходе Культурной революции, конфуцианский институт критики и самокритики оказался совершенно неэффективным. Объясняется это следующими обстоятельствами:

1. Культурная революция уничтожила субстрат института критики и самокритики: внутреннее единство партии и строгое разграничение между членами партии и народом вне партии. СМИ, хунвэйбины и цзаофани, их печать и дацзыбао, то есть обращение маоистской фракции к внепартийным методам давления, попросту приучили широкие массы к неподчинению партийным решениям, что и привело к 1967 г. к фактической гражданской войне, или, по крайней мере, к параличу и вакууму власти.

2. Культурная революция исказила методологию проведения критики и самокритики, предоставив политические права широким массам, необразованным, и не обученным формальными методами и принципами метода критики и самокритики. Молодежь, с одной стороны, в отличие от партийцев не различала частных вопросов от принципиальных, и фактически использовала право критики для выражения своего частного недовольства, не исключая, разумеется, сведения личных счетов. С другой стороны, это способствовало и резкому снижению внутреннего смысла и содержания идеологии потому, что хунвэйбины перевели действительно сложные и важные политические проблемы на язык собственного опыта. Так Мао превратился в «мудрого отца», а Лю Шаоци – в «недостойного сына», типично конфуцианский конфликт!

3. Первоначально метод критики и самокритики возник и функционировал как метод разрешения конфликта между формально равными сторонами. Допуск широких масс к механизму критики привёл только к усилению автократиче-

ских тенденций, поскольку в народе более распространено понятие о единоначальном руководстве, а не коллегиальном. Используя СМИ маоисты провозгласили «идеи Мао» единственным критерием истины, или, в частном случае виновности или невиновности. Здесь-то и произошло столкновение идей Мао и дискредитации госаппарата.

После 1966 г. появился и ещё один комбинированный метод критики, проявившийся в массовой мобилизации масс и привлечении их для скорейшего разрешения конфликта. Применяется сей метод в особых обстоятельствах, в случае «застойного тупика» на высшем уровне. Ярчайший случай такого метода – дело Линь Бяо 1971 г. Имея помимо абсолютной власти на госаппарате, еще и монополию на «национализацию вины», власть Мао поистине не имеет аналогов. А перспектива стать национальным символом вины настолько пугающая, что возможный кандидат на эту роль избирает самоубийство или побег.

### **Глава 3. Конфуцианское учение в рамках «построения социализма с китайской спецификой».**

#### **3.1. Теория Дэн Сяо-пина.**

После перемен, произошедших в КНР начиная с 1978 г., теоретическая работа в Компартии Китая почти на полтора десятилетия стала вторичной, а сам Дэн Сяо-пин почти не занимался идеологией, и приспособлять марксистско-ленинские доктрины к китайской рыночной специфике пришлось уже новому Генсеку КПК – Цзян Цзэ-миню. Всё это означает, что сам по себе термин «теория Дэн Сяо-пина» некорректен и может употребляться только условно, для характеристики внутриполитической ситуации, сложившейся в КНР после 1978 г., для анализа политической и идеологической линии, осуществляемой соратниками Дэн Сяо-пина, и практики её проведения. Вторая особенность политической линии Пекина, продолжаемой по настоящее время – ярко выраженный прагматизм, когда политическая доктрина непосредственно устанавливалась исходя из фактической ситуации, а не предписывалась заранее по некоему плану. Третья особенность «идей Дэн Сяо-пина» – в сохранении маоистской внешней формы идеологии и государственной политики в целом. На волне начавшейся реакции отторжения маоизма Дэн Сяо-пин выдвинул «Четыре основных принципа»: 1) руководствоваться идеями Мао Цзэ-дуна; 2) руководящая роль КПК в обществе и государстве; 3) государство в Китае – диктатура пролетариата; 4) государственная идеология КНР – марксизм-ленинизм. Указанная декларация дала возможность коллегам по идеологии в СССР обрушиться на новое руководство КНР с прежними нападками. Действительно, преемственность от Мао в КНР свято поддерживается и декларируется, что и продемонстрировал XVI Съезд КПК 2003 г.

Конкретные методологические принципы, которые мы можем извлечь из трудов Дэна, таковы: важнейший методологический принцип деятельности Дэн Сяо-пина и его преемников – глобальный подход к проблемам Китая, стремление увязать дальнейшую его судьбу с процессами мирового развития. В этой связи повторение лозунговых тезисов о том, что главная заслуга Дэн Сы-сяня –

в умении соединить теорию марксизма-ленинизма с условиями Китая – есть упрощение (не столь важно, сознательное или бессознательное). Вкладом Дэн Сяо-пина был выход из вековой автаркии, видение развития страны как органической части более глобальных процессов развития человечества. Этот подход выразился в тезисе «внешней открытости».

Тезис вовлеченности Китая в глобальные процессы логически тесно связан с тезисом о *необходимости глобальной реформы внутри самого Китая*, проводимой во всех сферах страны. Безусловно, это революция в первую очередь в идейно-политической платформе КПК, где господствовали узкоклассовые, жёстко идеологизированные подходы. В методологическом плане это означает в первую очередь *системный подход* к анализу состояния и тенденций развития человеческого сообщества вообще и места КНР в этом ряду.

Важнейшей составляющей частью концепции глобальной реформы, провозглашённой Дэн Сяо-пином является тезис о необходимости созидания духовной культуры социализма. Заметим, что строительство духовной культуры социализма Дэн Сяо-пин непосредственно увязывал с борьбой против «буржуазной и феодальной идеологией», каковую полагал «скверной» вообще и призывал к решительной борьбе с «буржуазной заразой».

Ещё одной составляющей методологии Дэн Сяо-пина есть его тезис о *взаимосвязи мира и развития* как важнейшем аспекте китайской и шире – мировой политики. Тезис о борьбе против гегемонизма империалистических держав, ревизионистов и за мир во всём мире – немаловажная часть риторики Председателя Мао, но Дэн Сяо-пин не ограничился лозунгами. В беседе с делегацией Торгово-промышленной палаты Японии 4 марта 1985 г., Дэн Сяо-пин поставил проблему мира в тесную зависимость проблемы экономической взаимозависимости мировых Севера и Юга. Правильность указанного тезиса и логики истории уже подтвердила, а участие КНР в процессе глобализации и вступление этой страны в ВТО говорят сами за себя.

Таким образом, подтверждая вышесказанное, отметим, что именно методология системного подхода к проблемам внутреннего развития Китая и его внешнего положения и является основой глобального преобразования всех сфер бытия страны (в значительной степени используя традиционную риторику, следовательно и консенсусный потенциал и методологию) размерами сравнимой с Европейским континентом, того, что официально именуется «строительством социализма со спецификой Китая».

### **3.2. 90-е годы: теоретические и практические решения Цзян Цзэ-миня.**

В современной экономике Китайской Народной Республики агросфера играет всё более и более скромную роль, внимание же, которое она привлекает со стороны партийных и государственных органов чрезвычайно велико. Таким образом, это одно уже может подтвердить традиционный базис современной китайской ментально-ценностной системы, сельской по своему генезису и проповедуемому образу жизни. Успех китайских реформ и чрезвычайно негативные последствия применения, казалось бы, признанных теоретических схем вызвали тяжёлый кризис теоретической базы либерализма: «социалистический

динозавр» (в терминологии неолиберальных экономистов) продемонстрировал картину типично капиталистического успеха, а Юго-Восточный Китай, в частности, провинция Фуцзянь – один из наиболее быстро развивающихся регионов рыночной экономики в мире. Главный китайский парадокс, являющийся, по существу, неоцененным, является не то, что в социалистическом государстве под руководством Компартии осуществляются успешные рыночные реформы, а то, что последние дали почву для возрождения традиционных институтов. Симптоматично как раз то, что клановые и религиозные объединения активизируются прежде всего в провинции Фуцзянь – и вообще в динамично развивающихся регионах, где крестьяне всецело работают на рынок, уже не только национальный, но и интернациональный. Бессмысленно считать возрождение традиционных институтов выражением локального протеста против глобализации. Напротив: активную роль в возрождении этих институтов играют представители властной элиты, которые оказались на первых ролях и в приобщении местных рынков к глобальным экономическим связям. Традиционно китайская деревня терпимо относилась к экономическому неравенству. В условиях, когда социалистические институты оказались не в состоянии интегрировать слои, обладающие различным статусом и сглаживать возникающие противоречия (проблема заключена в том, что в современной ситуации рост благосостояния не тождественен росту социального престижа) воссоздаваемые кланы и храмовые объединения образуют новую структуру власти в сельском Китае.

Несмотря на рассмотренное нами для маоистского Китая проникновение бюрократических структур «вниз», коммунистические институты не смогли заменить традиционных, и вмешательство государства не разрушило инфраструктуры локальных связей, и народные коммуны и производственные бригады наложились на традиционные родственные и территориальные образования. Более того, насаждающая хозяйственную автаркию, система коммун способствовала усилению сельского партикуляризма. В сущности, коммунбригадная система была легитимной в глазах сельского населения и действенной в тех пределах, в какой соответствовала традиционным нормам солидарности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наиболее существенным отличием конфуцианского политико-идеологического комплекса от всех цивилизационных систем, созданных человеком на протяжении всей его истории является следующее: собственно конфуцианский канон являлся не источником доктрины, цементирующей самые основы универсума, а только лишь её разъяснителем. Таким образом, наибольшую жизнеспособность конфуцианской доктрине придаёт то, что выражено в максиме Конфуция: «*Я передаю, но не творю*» (Лунь Юй. VII, 1.) и фактически является творческой передачей. Связь передатчика с традицией определяется только тем, что, стремясь к самопознанию, он никогда не перестанет учиться у прошлого. Он не берёт на себя роль создателя не потому, что не признаёт силы творчества, но потому, что он отказывается отрезать себя от

гуманизирующих процессов, которые имели большое значение для его становления.

Таким образом, важнейшей характеристикой конфуцианства как целостной оболочки культурно-цивилизационного комплекса — является человеческое взаимодействие. Конфуцианство исходит из того, что социальность является определяющей характеристикой высочайших человеческих достижений. Индикатором самоусовершенствования становится способность свободно соотнести себя с обществом. С формальной точки зрения — конфуцианство изначально утопическая идеология, имеющая своими истоками Золотой Век легендарной древности. Необходимо отметить, что все составляющие триады *саньцзяо* — конфуцианство, буддизм и даосизм, то есть социоструктурирующие факторы культур элитарной и народной содержали в равной мере утопический элемент. Важнейшим различием будет метод практической реализации идеалов Золотого Века — буддийско-даосские тайные общества надеялись создать Прекрасный Новый мир силой, в то время как мирно настроенные конфуцианцы-конформисты ставили своей целью этическое преобразования мира, начиная с «верхов», чего можно было добиться только эволюционным путём.

Особенности конфуцианской доктрины делают её чрезвычайно пластичной по отношению к внешним воздействиям, исподволь «проводя» национальные черты с переводом новых веяний на китайский язык. В результате доктрины эволюции и социал-дарвинизма были встроены в традиционную модель, не приведя к коренной ломке ценностного континуума, однако консервативные черты конфуцианской идеологии при этом были нивелированы, и совершенно переменялось ощущение времени и локализация идеального общества Датун: из прошлого, где оно было воплощено в системе *цзин тянь*, к будущему, где его ещё надлежало построить. Рецепция марксизма на этом фоне выглядит совершенно естественной, что и продемонстрировал уже Ли Да-чжао. В его интерпретации китайцы принадлежат к пролетарской нации, а грядущая мировая революция продемонстрирует превосходство сельского образа жизни и сельского пролетариата над городским — что и было встроено составной частью в идеологию маоизма.

Маоизм являлся столь же синкретической идеологией, как и ханьское конфуцианство в трактовке Дун Чжун-шу и учение Датун китайских реформаторов периода *усюй бяньфа*. Фактически мы имеем принятие легистской модели государства и общества с одновременным отторжением легистской идеологии. Культурная революция была наиболее радикальной попыткой оторваться от конфуцианского гуманизма.

В первую очередь конфуцианство является живой этической традицией, в рамках которой мы имеем неразделённость политики и морали, государства и семьи, социума и личности. Это же делало китайскую историографию тесно переплетённой с конфуцианской доктриной, поскольку само Мироздание — и его история — были в первую очередь *ареной действия моральных характеристик*. В результате оказывается, что все без исключения политические идеологии, сменявшие друг друга в Китае на протяжении XX в. полностью удовлетворяют видовым признакам конфуцианского и неоконфуцианского ценност-

ного континуума: 1) *Фундаментализму*, однако на место фундаментальных постулатов Конфуция в их изначальной форме истин, не нуждающихся в апологии или реинтерпретации, пришли такие же истины и ценности марксизма; 2) *Реставрационизму*, то есть тезисом о том, что для окончательного утверждения признанных идеалов препятствием являются существующие социально-политические условия, потому их следует изменить; 3) *Гуманизму*, реставрации понятия о котором в КНР придаётся огромное значение; 4) *Рационализму*; 5) *Историцизму*. Из этого, в свою очередь, следует, что все современные доктрины, включая и являющийся официальной идеологией маоизм (внешне камуфлирующийся марксизмом-ленинизмом) в методологическом отношении всецело соответствуют ценностным установкам традиционной китайской государственности, морально-этическим системам, включая сюда и методы воспитания населения в качестве основного средства управления, в противоположность насилию и использование консенсусного потенциала традиционных низовых форм организации общества.

**Апробация работы.** Диссертация и некоторые её теоретические аспекты обсуждалась на заседаниях кафедры новой и новейшей истории КГУ, итоговой научной конференции КГУ (февраля 2004 г.). Результаты исследований по данной теме докладывались на ряде научных конференций: Международной научной конференции «Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность» (Казань, 21 – 24 июня 2001 г.); IV научно-практической конференции молодых ученых и специалистов республики Татарстан (проводимом Движением молодых учёных Республики Татарстан и Министерством по делам молодежи и спорту РТ 11 – 12 декабря 2001 г.); Итоговой конференции Республиканского конкурса научных работ среди студентов и аспирантов на соискание премии им. Н.И. Лобачевского (Казань, 1 – 2 марта 2002 г.); Второй Казанской научно-богословской конференции «Конец мировой истории» и современное состояние общественного создания» (25 – 26 октября 2002 г.); Международной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения В.С. Соловьева «Россия и Вселенская церковь: Богочеловечество в перспективе современного межконфессионального и межрелигиозного диалога» (Москва, 23 – 27 сентября 2003 г.); Всероссийской научной конференции «Перспективы развития современного общества» (Казань, 10 – 11 декабря 2003 г.).

**Положения настоящей работы отражены в следующих публикациях:**

*Статьи:*

1. Глобальная иудео-христианская цивилизация и перспективы существования конфуцианства в XXI в. //Международная научная конференция «Наследие монголоведа О.М. Ковалевского и современность». Сборник сообщений и докладов международной научной конференции. 21 – 24 июня 2001 г. – Казань: Изд-во КГУ, 2002. – С. 186 – 196.
2. Рецепция конфуцианского учения политической культурой современной России //Историки в поисках новых смыслов. Сборник научных статей и сообщений Всероссийской научной конференции, посвященной 90-летию со дня

рождения проф. А.С. Шофмана и 60-летию со дня рождения проф. В.Д. Жигунина (Казань, 7-9 октября 2003). – Казань: ЗАО «Новое знание», 2003. – С. 393 – 396.

3. Китайская цивилизация в контексте историософских взглядов В.С. Соловьева //Россия и Вселенская Церковь: В.С. Соловьев и проблема религиозного и культурного единения человечества /Ред. В.Н. Порус. – М.: Библейско-богословский ин-т. св. ап. Андрея, 2004. – С. 247 – 255.

4. Конфуцианские элементы в структуре политической доктрины Мао Цзэ-дуна //Вестник ТИСБИ. Научно-информационный журнал. – №2 – 2004. – С. 191 – 196.

5. Общественные дискуссии 1978 – 1983 гг. в КНР в контексте преобразований в стране //Депонированная рукопись ИНИОН РАН. – №58687 от 13.05.2004. – Казань, 27 с.

6. Конфуцианские элементы в политической теории и практике маоизма (60 – 70-е гг. XX в.) //Депонированная рукопись ИНИОН РАН. – №58686 от 13.05.2004. – Казань, 32 с.

7. Утопия «Датун» и теория модернизации государства в гоминьдановском Китае //В печати в «Сборнике, посвященном 125-летию Казанского общества истории, археологии и этнографии».

8. К современному прочтению маоизма как политической идеологии //В печати в сборнике «Clio Moderna. Зарубежная история и историография». Вып. 5.

9. Конфуцианские элементы в политической идеологии маоизма: к методологии проблемы //В печати в сборнике научных работ XXXV научной конференции «Общество и государство в Китае».

10. Ценностный континуум традиционной китайской цивилизации //В печати в «Вестнике ТИСБИ», №3.

#### *Тезисы докладов:*

11. Выделение конфуцианства как феномена в отечественной синологии //Республиканский конкурс научных работ среди студентов и аспирантов на соискание премии им. Н.И. Лобачевского. Тезисы итоговой научной конференции. Том II. – Казань: Изд-во КГУ, 2002. – С. 7 – 8.

12. Моизм как базис социальной программы учения «Датун» Кан Ю-вэя //IV научно-практическая конференция молодых учёных и специалистов Республики Татарстан. 11 – 12 декабря 2001 г. Тезисы докладов. Социально-гуманитарное направление. – Казань: «Мастер-лайн», 2002. – С. 181.